史 学 研 究

论苏美尔文明中的“道”

拱 玉 书

(北京大学 外国语学院西亚系,北京 100871)

摘　要: 苏美尔文明中有一个非常重要的概念,苏美尔人称之为“me”。这个概念内涵丰富,包括几个层次。一被用来表述天地母,即天地万物最原始的推动力;二被用来表述某些物质和精神中固有的规律和本质属性;三被用来表述内含或拥有这种规律和属性的物质和精神。三层不同含义用一个词表述,这给现代学者带来理解上的困惑,以至于直到如今学术界对这个概念仍感到莫名其妙,甚至找不到一个恰如其分的、能被普遍接受的词来将这个概念转换成现代语言。本文释“me”为“道”,以“道”论“me”,认为“道”不但可以再现“me”的神韵,而且可以揭示“me”中蕴含的苏美尔人的神学和哲学思想,以及他们在认识自然和人类社会方面取得的卓越成就。

关键词: 道;苏美尔文明中的道;苏美尔人的认识论;神本论

中图分类号:K 124.3　　**文献标识码:**A　　**文章编号:**1000-5919(2017)03-0100-15

苏美尔文明中有一个非常重要的神学和哲学概念,在楔文文献中出现频率极高,苏美尔人称之为“me”。“me”除作为独立词语使用外,也常常是人名、地名、神庙名以及职业名称的组成部分。“me”既具体,又抽象。因为具体,所以可视可触,有形有象;因为抽象,所以视之不见、听之不闻、搏之不得,玄而又玄。

这样一个重要概念必然会引起学术界的重视。从 20 世纪 20 年代开始直到如今,论及“me”的学者颇多,可谓不胜枚举,在此只能撮其要者简述一二。早在 1926 年,后来成为学界翘楚的德国学者兰兹博格就论到“me”,认为“me 是神创造的秩序,永远有效,永不改变。”① 奥地利著名学者奥伯胡伯认为“me”是“元动力”。② 德国学者法尔贝尔-弗律格在 1973 出版的专论“me”的专著中认为:“me 是个复数概念,涵盖所有抽象概念,是生活和文化的重要组成部分。me 作为总称指每个具体概念中都固有的神威,同时也指每个具体概念本身。”③ 后来,她又释“me”为“神的意识,寓于一切存在之中。”④ 美国学界巨擘克莱默视“me”为“文化特征与文化集合”,⑤ 或“从创世时起就支配宇宙并使其运转”的“神法、神规与神

收稿日期:2017-02-26

作者简介:拱玉书,吉林省吉林市人,北京大学外国语学院西亚系及东方文学研究中心教授。

① B. Landsberger, “Die Eigenbegrifflichkeit der Babylonischen Welt”, *Islamica* II (1926), p. 369.

② K. Oberhuber, “Der numinose Begriff ME im Sumerischen”, *Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft*, *Sonderheft* 17 (1963), p. 6.

③ G. Farber-Flügge, *Der Mythos “Inanna und Enki” unter besonderer Berücksichtigungen der Liste der me*, Rome, 1973 (= *Studia Pohl* 10), p. 197.

④ G. Farber, “me”, *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiastischen Archäologie* 7, herausgegeben von D. O. Edzard, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1987-1990), p. 610.

⑤ S. N. Kramer, *History Begings at Sumer—Thirty-Nine Firsts in Man's Recorded History*, The University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1981, p. 96.

制”。①西方学者对“me”的理解和解释大致如此。

“me”虽然可以解释,却很难在任何实用语言中找到恰到好处的对应词。苏美尔人把“me”写作𒈨(或𒈨、𒈨),西方学者在翻译苏美尔文献时,或将这个符号直接音译为“me”,或意译为“神职”“神威”“神法”,等等,②其中“神威”最常见。③然而,正如塞尔茨所言,这种翻译“对于理解该概念补益甚微”。④德国学者富尔克在谈到“me”时说:“由于‘me’这个概念包含很多层次的内容,目前尚不能恰当地将其转换成德语。”⑤

距今2500年前的中国古代先哲老子看到“有物混成,先天地生。寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆,可以为天地母”,却不知如何为之命名。为了名正言顺,老子勉为其难地将这种玄而又玄、惚兮恍兮的天地母称为道。从此,道便成为一种具有固定内涵、视之或呼之便会在思维中产生固定意念的符号。就内涵而言,老子的道与苏美尔人的“me”共性明显,给人一种二者同出而异名的感觉,甚至可以用异曲同工来形容。因此,用“道”来对译苏美尔人的“me”,相对而言是最好的选择。但由于老子的哲学思想属于人本论,而苏美尔人的哲学思想属于神本论,所以,二者不论在表述上,还是在内涵上都有差异。在苏美尔人那里,道由神生,亦为神用;道集中体现了苏美尔人的神本观。

一

在苏美尔语中,道的表述方式有三种:1)“me-nam-名词”;2)“me-名词”;3)“me”(独立使用)。“me-nam-名词”表述的是神、物、事、行为的根本属性及其中蕴含的理、术、规则、轨迹、特征等可感知而不可视觉和触觉的抽象存在,如“恩利尔神性道”(me-nam-^{d}En-líl-lá)、“王权道”(me-nam-nun-na,或 me-nam-lugal-la)、“大道”(me-nam-gal)等。这个意义上的道抽象无形。“me-名词”表述的道情况比较复杂,需具体情况具体分析。“me-抽象名词”表述的道与“me-nam-名词”表述的道意义相同,如“大智道”(me-géštu-dagal-la)表述“大智”(géštu-dagal)的根本属性、规律、特点和状态。“me-类名词”既表述形而上的理、术、规则、轨迹、特征、本质属性,又表述具体的事物或行为本身,如“王道”(me-nun-na)既表述王(nun,作为一种职业)的根本属性、规律、特点和状态,又表述王拥有或所属的具体物件(如“王冠”“权杖”等)以及王者具备的特质(如“英勇”“强大”等)。“me-专有名词”与“me-类名词”一样,也有两用,既可指该专名所代表的具体实体的本质属性,又可指反映这种属性的具体事物或行为,如“苏美尔道”(me-ki-en-gi-ra)中的道,一方面指苏美尔作为一个囊括很多重要城邦的区域在政治、文化、经济、宗教等方面享有的地位和具有的优势,另一方面指人们在苏美尔建立的“秩序”和“规则”以及在苏美尔实行的“洗手礼”和“洗口礼”。道独立使用时,其含义需根据语境确定。

中国古代先贤将“形而上者谓之道,形而下者谓之器”。在苏美尔人的认知思维中也有这种道器思想,苏美尔人试图用“me-nam-名词”和“me-名词”的不同表述方式将道与器剥离开来,即用“me-nam-名词”表述(老庄哲学意义上的)道,而用“me-名词”表述器,但在操作层面却未能将这种区分进行到底,以至于在“me-名词”中,道所涵盖的内容既包括形而下的器(如“权杖”),又包括形而上的抽象概念(如“英勇”)。在中国人的辩证思维中,道乃器之所依,器乃道之所寓,道

① S. N. Kramer, *History Begings at Sumer*, p. 95.

② Oberhuber, “Der numinose Begriff ME im Sumerischen”, p. 3.

③ 牛津苏美尔文学网(*The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature*, University of Oxford: http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/)几乎将所有文学作品中出现的“me”都译为“divine powers”。

④ G. J. Selz, “Die Spur der Objekte-Überlegungen zur Bedeutung von Objektivierungsprozessen und Objektmanipulationen in der mesopotamischen Frühgeschichte”, U. Wenzel / B. Bretzinger / K. Holz eds., *Subjekte und Gesellschaft: Zur Konstitution von Sozialität.* Fs. Günter Dux, Weilerswist, 2002, p. 245.

⑤ K. Volk, *Inanna und Šukaletuda, Zur historisch-politischen Deutung eines sumerischen Literaturwerkes*, Harrassowitz Verlag · Wiesbaden, p. 136.

是灵魂,器是载体。在苏美尔人那里,“me-nam-名词”表述的道是灵魂,“me-名词”表述的道为道的载体,但这些载体不完全是具象的器物,更多的是超越形体的、无形无象的精神(如“英勇”“智慧”“书写术”等)。东郭子问庄子:“所谓道,恶乎在?”庄子说:“无所不在”。但庄子举的几个例子都是具体的有象物:“蝼蚁”“稊稗”“瓦甓”“屎溺”,没有提到精神层面的东西。而在苏美尔人的道器观中,道的载体既可是器,亦可是抽象概念。因此,苏美尔人的道不但是具体之抽象,也是抽象之抽象。道的载体,不论抽象具象,目视之可遇,手触之可觉,耳听之可闻,可以赠与、搜集、载运、秉持。总之,可以对它们施加行为。这是苏美尔人的道与中国哲学中的道的最大区别。

中国文化中的道,其本质和精髓是大、虚、玄,无形而又无所不在,无物不有。“道之为物,惟恍惟惚。惚兮恍兮,其中有象;恍兮惚兮,其中有物。窈兮冥兮,其中有精,其精甚真,其中有信。”①在苏美尔人所描述的众道中,唯一具备这种特质(至少部分具备这种特质)的道是“恩利尔神性道”(me-nam-^{d}En-lil-lá)。

恩利尔的地位决定了此道非常道。在苏美尔人的神学传统中,恩利尔的地位非常特殊。有的神学传统视其为天神之子,有的说他是地王和地后之子,有的说他命智慧神恩基建立了世界秩序。根据“尼普尔神学”②的说法,本无独立天,亦无独立地,二者初为一体,恩利尔将二者分开后,始有天地。③在这个神学传统中,恩利尔不但创造了天地,而且使万物完美适宜。④不仅如此,许多大神都自称自己是恩利尔之子,其中包括集战神与爱神为一身的伊楠娜、雷雨神阿达德、太阳神乌图、月神南纳、集战神与农神为一身的宁努尔塔。威力无穷的神鹰安祖也自称是恩利尔之子。⑤更有一种神学观点认为,道由恩利尔与其妻宁利尔所生。⑥可见,在这些神学传统中,恩利尔先天地生,他将“天地山”分离后,始有天地。这分明是在用“故事”传递一个信息,即苏美尔人认为恩利尔是玄牝,日、月、雷、雨、火、光、金星等,皆由他生,他相当于老子所说的“万物之宗”。⑦在奉行神本主义的宗教意识中,一切归于元神,先神无物,天地未始、万物未有之时,元神就已经存在。在这些神学传统中,恩利尔性同元神,相当于中国哲学中的道。显然,恩利尔是道的化身,是元母玄牝和万物之宗。苏美尔语的“恩利尔神性道”表述的就是恩利尔的这个特质,这个“恩利尔神性道”就是太上之道,为恩利尔独有。此道耳听不得,目视不遇,却包裹天地,禀授无形,是玄之又玄的众妙之门。

道的书写形式体现的似乎就是这种理念。像最早的几大文字体系的发明者一样,苏美尔人创造文字时遵循的首要原则可以用“近取诸身,远取诸物”“画成其物,随体诘诎”来描述,依据这样的原则所造出来的单体字自然都是象形字。随便举几例,便可见一斑: “驴”、 “公牛”、 “底格里斯河”(形为一种鸟,以鸟代河)、 “行、立”(形为人的小腿与脚)。从中可见:(1)字形都是物象,且重轮廓,省细节;(2)字形与字义或有直接关联,或有特殊关联(与底格里斯河有特殊关联,这种关联或基于文化传统,或基于这种鸟与底格里斯河之间存在的生态关联);(3)字形与字义之间的关联不能仅凭直觉建立,而要通过学习和理性分析来建立,这个过程实际上就是了解字

① 《道德经·二十一章》。

② Å. W. Sjöberg, “In the Beginning”, T. Abusch ed., *Riches Hidden in Secret Places*, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, 2002, p. 244, footnote 28.

③ *The Song of the Hoe*, 4-5;ETCSL c. 5. 5. 4, 4-5.

④ *The Song of the Hoe*, 1.

⑤ *Lugalbanda in the Mountain Cave*, 101;H. L. J. Vanstiphout, *Epics of Sumerian Kings*, *The Matter of Aratta*, Atlanta, 2003, p. 140.

⑥ M. -Chr. Ludwig, *Untersuchungen zu den Hymnen des Ishme-Dagan von Isin*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1990, p. 99, 72-77.

⑦ 《道德经·四章》。

形和字义的过程。了解了早期楔文的上述三个特点,再来观察道的书写方式,不禁让人茅塞顿开: (或 、)分明是上天下地、天地结合的物象,或许这就是苏美尔人形象版的“道生一,一生二,二生三,三生万物”! 苏美尔人的宇宙起源观之一认为,宇宙最原始的状态是天地合成的“天地山”(hur-sag-an-ki-bi-da),①恩利尔将这个山分开后,始有天地。按此说之逻辑,没有恩利尔就没有天地,没有天地,一切都无从谈起。可见,将“恩利尔神性道”释为万物本源、生一之道不无根据。

除此之外,恩利尔还有一种道,即“恩利尔道”(me-dEn-líl)。这个道指的是具体的物(如“短剑”“长袍”)、事(如“洗手礼”“建筑工艺”)或行为(如“点火”“熄火”)。这些东西都是道的载体,但苏美尔人亦称之为道。在苏美尔人眼里,这些道(实为道之载体)可视可触,可赠与,可改变,等等。恩利尔与宁利尔所生之道指的应该是这种道,恩利尔给予其他神的道,也应该是这种道。此类道数量甚众。恩利尔将这些道给予其他神,便产生许多有道神,也便有了“神道”(me-dingir-re-ne,即“众神拥有的道”)之说。可见,道有元道和道生道之分,“恩利尔神性道”是元道,余者皆为道生道。“恩利尔道”是从元道中产生的道生道,而其他神拥有的道(安神可能例外)都源自“恩利尔道”。

“恩利尔神性道”是太上之道,是唯一的,是单数;而“恩利尔道”是“恩利尔神性道”的载体,是普遍的,众多的,是复数。西方学者视道为“复数”,②说明他们只看到了道的载体和表现形式,没有看到道的本质和灵魂,即隐形于载体之中的非常道。

神有了道才具有神威,或有道之后具有更大神威。西方学者普遍认为神皆有道,③其实不然,文献中所见有道神仅限于几个大神而已。这些有道神在一定的情况下将其道给予其他神或国王(国王是神的人间代理,具有神性)。伊楠娜从父神恩基那里获得百余种道、并将它们运到乌鲁克的故事说明,人间的道(如“国道”、“寺道”、“王道”)都是神的赐予。神将道给予人类是有目的的。一篇文献这样道:“乌尔啊,你的大道是束缚国家的神钉。”④可见,道是神用来控制人的工具。道由神生,亦为神用。

在“me-nam-名词”表述的形而上道中,最早见于文献的是“王权道”(me-nam-nun)。⑤但与之相关联的“王道”(me-nun-na 或 me-barag)见于文献的时间更早。早王朝早期(约前 2800-2600 年),巴比伦尼亚北部一个叫基什的城邦一度称霸整个地区,历经 23 王,最后败给了乌鲁克。在这 23 个王中,一位国王的名字叫“王道王”(En-me-nun-na),⑥一位名叫“王道盈王”(En-me-bára-ge-si),此王统治年代约在公元前 2750 年前后。⑦早王朝后期的最后一位霸主卢伽尔扎格西(约前 2350 年)的一篇铭文这样写道:“天下王者,悉数来朝,皆往乌鲁克,因其有王权道(me-nam-nun)。”⑧这篇铭文描述的情景与老子所说的“执大象,天下往”⑨颇为相似,与《淮南子》说的“天下归之,奸邪畏之”⑩也韵味相同,但苏美尔人的“王权道”与老子所说的道相比,格局要小

---

① 也有“朝向天地合一的地方”的说法。Sjöberg, “In the Beginning”, p. 234-245, footnote 12.
② Farber-Flügge, *Der Mythos“Inanna und Enki”*, p. 117.
③ 如 Farber, “me”, p. 610.
④ *Ur-Namma E*, 7-8; ETCSL c.2.4.1.5, 7-8; *Ur-Namma F*, 13; ETCSL c.2.4.1.6.
⑤ “me”已见于最早的楔文文献(即乌鲁克 IV – III,约前 3200—前 3000 年)。由于这个时期的文献尚未完全解读,所以,“me”的准确含义难以确定。
⑥ Th. Jacobsen, *The Sumerian Kinglist*, Chicago, 1939, p.81, 23.
⑦ Jacobsen, *The Sumerian Kinglist*, p.82, 35.
⑧ 卢伽尔扎格西(Lugalzagesi)铭文 1, ii 21-25; J. Bauer, “Der vorsargonische Abschnitt des mesopotamischen Geschichte”, J. Bauer / R. K. Englund / M. Krebernik, *Mesopotamien-Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit*, Universitätsverlag Freiburg, Göttingen, 1998, p.496.
⑨ 《道德经·三十五章》。
⑩ 《淮南子·原道训》,陈广忠译注,北京:中华书局 2012 年版,第 10 页。

得多。虽然“王权道”亦是形而上道,亦属于视之不见、听之不闻、搏之不得之道,但毕竟不是寂兮寥兮泛兮的大道,而是局限于某时某域之道。在中华文化中,王道即为王之道,治国之道,其中的道指王权的自然属性、本质特点、运行轨迹、变化规律等,是抽象的理、法,是非常道。苏美尔人如何解释“王权道”? 一篇教谕文献这样道:“王权道者,权力、财产与威仪也。”①这篇文献的最早版本成文于公元前 2500 前后,至出土时已经破损严重,但这句话完好无缺,②为后世保留了公元前 2500 年前后的苏美尔人对“王权道”的理解。

公元前 2750 前后的“王道王”和“王道盈王”中的道指“王道”(me-nun 或 me-barag),而公元前 2500 年的教谕文学中涉及的道和公元前 2350 年前后的卢伽尔扎格西铭文中涉及的道皆指“王权道”(me-nam-nun-na,在公元前 2000 年后的文献中多写作 me-nam-lugal-la)。何为“王道”? 何为“王权道”? 二者区别何在? “王道”指王者拥有的或与王者有关的具体实物,如“王冠”、“权杖”,或王者具备的品质,如“英勇”、“智慧”等。“王权道”除指“权力、威仪、富有”(苏美尔人的观点)外,还应该包括王权神授、奉天承运这种王权渊源,更应包括为王之道或治国之道。就见于文献的时间而言,“王道”早于“王权道”。二者虽然只有一字之差(后者多了一个“nam”,一个具有高度抽象功能的集合名词),内涵却发生了质的变化。从“王道”到“王权道”包括两个层次的升华:从“王”(nun)到“王权”(nam-nun)是第一层次,标志着苏美尔人从某一具体物中抽象出一种超出实体存在的精华、本质和规律,标志着他们在认识世界的过程中完成了从具体思维到抽象思维的飞跃;从“王权”(nam-nun)到“王权道”(me-nam-nun-na)是第二层次,标志着他们从抽象的“王权”中再次提取出其精髓、本质和规律,实现了二次抽象,产生的结果是抽象之抽象。换言之,“王权”(nam-nun)是通过“nam”对“王”(nun)实施的第一次抽象,而“王权道”(me-nam-nun-na)是通过道(me)对已经抽象化的“王权”(nam-nun)实施的第二次抽象。③这种抽象之抽象,即由具象到抽象、再由抽象到再抽象,反映了苏美尔人认识世界时采用的是循序渐进、层层深入的方式,更反映了他们于公元前 2500 年前后在认识自然和人类社会方面所达到的高度。这是苏美尔人的“认识论”,④是他们对人类文明做出的伟大贡献。

“医道”(me-nam-a-zu)与“王权道”同理,也是二次抽象的结果:第一次抽象是通过“nam”来实现的,即从“医生”(a-zu)中抽象出“医术”(nam-a-zu);第二次抽象是通过道来实现的,即从“医术”中再抽象出“医道”。同类情况还有“生计道”(me-nam-tìl-la):通过“nam”从“生活”(tìl)中抽象出“生计”(nam-tìl),再通过道从中抽象出“生计道”。

“大道”(me-nam-gal)更具形而上的色彩。“大”(gal)本身就是一个具有多维度的词,可指体积、面积、容量、数量、强度、力量、权力、官职等,是相对于小而言的。多维度、相对性以及不确定性已经使“大”具备抽象色彩和神秘色彩,苏美尔人在此之上更进一步,观察到“大”的本质,并据此创造了一个抽象之抽象的“大”(nam-gal),⑤这不能不被视为人类在认识自然过程取得的巨大进步。这个“大”究竟多大? 谁能说清道明? 你的想象多大它就多大,可用“舒之幎于六合,卷之不盈于一握”来形容。如此,它与中华文化中的道又有何异?! 不仅如此,苏美尔人在此之上更深入一步,又发现“大”(nam-gal)的本质、精髓、规律及特质,并将其称为“大道”(me-nam-gal),即“大之道”。就其外在形式而言,这个“大道”不过是三个抽象概念(抽象名词 - 抽象名词 - 形容词)

① *The Instructions of Šuruppak*, 204; B. Alster, *Wisdom of Ancient Sumer*, Bethesda, 2005, p. 91.

② R. D. Biggs, *Inscriptions from Tell Abū Ṣalābīkh*, The University of Chicago Press, 1974, Pl. 112, no. 256, rev. iv, 6 – 7.

③ 如以“lugal”为例,这个过程即:lugal→nam-lugal→me-nam-lugal-la。

④ 克莱默认为,苏美尔人从未涉及哲学分支“认识论”所研究的问题。Kramer, *History Begings at Sumer*, p. 75.

⑤ 若用英语表述二者的区别,即“great”和“greatness”,汉语无法用不同单词表示二者的区别,只能通过描述才能达到区别二者的目的。

的排列;就其内涵而言,这个组合表述的却是逐步递进的认识过程和思维方式,反映是抽象之抽象之抽象的认识深度。“大道”见于文献的时间在公元前 2000 年前后,但这只表明这种认识自然的深刻程度最晚在那时已经达到。

除这种由“me-nam-名词”表述的抽象之抽象的道外,更多见的是由“me-名词”表述的道。就表述方式而言,有三种情况:1)“me-类名词”,如“神道”“王道”;2)“me-抽象名词”,如“巧为道”(me-níg-galam)、“大智道”(me-géštu-dagal-la);3)“me-专有名词”,如“埃利都道”(me-eridu[ki]-ga)、“苏美尔道”(me-ki-en-gi-ra)、“天道”(me-an-na)、“地道”(me-ki)。就内容而言,无非三类:神道、物道和事道。

“神道”即神拥有的道。追本溯源,“神道”都来自安神和恩利尔神。苏美尔语的“安”(An)即“天”,安神即天神。他是众神之父或众神之王。“恩利尔”的字面意是“风之主”或“风王”,其功能却与风不甚相干,其位仅次于安神,其威却名列众神之首。安神高居虚位,恩利尔包揽实权,上管天,下管地,实为至尊。在楔文文献中,有恩利尔生道之说,此说显然建立在恩利尔有神性道(元道)的认识上。没有安生道的说法,大概由于安不具备神性道的缘故。在文献中也从未见“安神性道”(*me-nam-an-na)之说。然而,安神固有道,即“天道”。安神不仅自始就是有道神,而且也是授道神。巴乌女神([d]Ba-ú)①就是从父王安神那里获得道的神。有的文学作品甚至将安为天地分配道的行为视为一种重大历史事件,或人类发展史上的重要时间节点。②从恩利尔那里获得道的神更多,甚至智慧神恩基也是从恩利尔那里获得的道:“我的兄长,万国之王,将道汇集,交我手上。”③伊楠娜从恩基那里得到百余种道,④也有文献说伊楠娜是获得所有道的神。⑤

伊楠娜是战神与爱神。不同的神学传统对她的出身有不同说法,她或被视为安(天神)的女儿,或南纳(月神)的女儿,或恩利尔的女儿,或恩基的女儿。她的道有两个来源,一个来源是安,⑥另一个来源是恩基。她从恩基那里获得百余种道,并在第一时间将这些道运到了乌鲁克(详见本文第二部分)。她从安那里获得了什么样的道?这个问题没有任何文献言及,但确有文献明确表明,伊楠娜还有七种被称为道的东西,它们分别是“头巾”、“天青石念珠”、“对珠”、“帕拉长袍”、“胸饰”、“金手镯”以及“天青石量杆与量尺”。⑦这七种道都不在她从恩基那里获得的百余种道之列。这些道的来源不详。还有文献说伊楠娜拥有五十种道。⑧七种、五十种或百余种都说明,在苏美尔人看来,道(的载体)是可数的,是具象的,是形而下的,是可以对之施加行为的。

综合各类文献,可以得出一个结论,即“神道”有两类:一类属于个人,代表个体特征和威力,具有“向我”性和唯一性,不能给予他人;一类属于人类,代表人类文明的特征和优势,具有“向他”性和普遍性,可以随时给予他者,以彰显神的威力或恩宠。伊楠娜的七种道属于第一类,有了这些道,她才配得上爱神的称号,才具备爱神的特质、魅力和威力。一旦失之,一失皆失。伊楠娜在入冥界时,过七道门,每过一门,便被剥夺一种道,过七门,七道尽失,只好任人摆布,束手就擒,最后死在冥界。五十道和百余种道属于第二类,可以给予他者,包括神、国、寺、王,但不包括普通人,普通人不能拥有道。许多神既有道,又授道,情况应与伊楠娜的情况相同。自留的是前一种,授人的

---

① 拉伽什的主神宁吉尔苏([d]Nin-gír-su)之妻。
② *Asarluhi* A, 23-24;ETCSL c.4.01.1, 23-24。
③ *Enki and the World Order*, 64-65;ETCSL c.1.1.3。
④ *Inanna and Enki*; Farber-Flügge, *Der Mythos*“*Inanna und Enki*”。
⑤ *Ur-Ninurta D*, 1, ETCSL c.2.5.6.4。
⑥ *Inanna B*, 14;ETCSL c.4.07.2, 14。
⑦ *Inanna's Descent to the Nether World*, 17-25; 130-155;ETCSL c.1.4.1;另一文献道:“(伊楠娜)把七种道拿在手里”。*Inanna B*, 5; ETCSL c.4.07.2。
⑧ *Lugalbanda in the Mountain Cave*, 490;ETCSL c.1.8.2.1。

是后一种。“神道”或为己用,或为他用。

物道指某物所拥有的道,或属于某物的道。这里的物指实物或实体,“衣”“案”属于实物,“寺”“苏美尔”属于实体,有域限或具体的空间规定。没有任何文献解释何为物道,但少许文献间接地表明,物道主要指某物拥有的道,或属于某物的道,而非指寓于某物之中的道。换言之,物道指的主要是道的载体。但由于这两种道(道与载体)本来就相互依存,所以,言此及彼,言彼及此,二者不能截然分开。

以“案道”(me-gišbanšur-ra))为例。“案道”的字面意是“木/祭案之道”。一篇颂神诗称努斯卡是“使神用铜杯光亮的侍酒官,(是)案道王”。① “侍酒官”(sagi)是官职,“案道王”(en-me-gišbanšur-ra)也应该是官职,即负责案道的人。努斯卡是神,所以此处涉及的是神界官职。既然是官职,而且在文献中与“侍酒官”同时出现,一前一后,说明此官与侍酒官一样主司相关器物和礼仪。有一篇文献这样道:“晚宴大厅已摆上你的木案,其道五十(种)。”②“五十”在此显然不是实指其数,而是极言其多。其中不仅包括器物,而且应该包括相关礼仪。

不但“案道”有“五十”种之说,寺道也有“五十”种之说。在拥有“五十道”的寺庙中,最著名的是拉伽什的主神庙“五十庙”(É-ninnu),即拥有五十种道的寺庙。建造该寺庙的古地亚(Gudea,拉伽什国王)这样描述“五十庙”拥有的道:“我的五十庙,安神亲手造。其道为至大,超越道中道”。③尼普尔的埃伊基舒伽兰(É-igi-šu-galam)神庙也拥有五十种道,而且文献给它们的评价是:“大道也,世人莫能呼其名。”④“道中道”(me-me-a)和“莫能呼其名”(nu…pàd)为寺道增添了神秘色彩。从语法角度着眼,“me-me-a”可有两释,既可释为“道中道”(方位格),亦可释为“道之道”(属格)。无论哪种,都给人一种强烈的感觉:“me-me-a”中的第一个“me”指魂,第二个“me”指物;第一个“me”相当于中国哲学中的道,第二个“me”相当于中国哲学中的器。所以,“道中道”即“物中魂”或“物中道”,而“道之道”即“物之魂”或“物之道”。这种解读必然导致这样的结论:寺道五十,既应包括与祭祀有关的祭器、祭品,也应包括寺庙的各个组成部分,甚至包括寺庙的形制、方位以及在此寺庙举行的各种祭祀活动或庆典。古地亚赞美寺道时曾这样描述之:“寺光上及天际,寺道覆盖天地。”⑤什么样的道能覆天盖地?毫无疑问,只有那种“大与宇宙之总”⑥的“忽兮恍兮”“不可为象”的道才能达到这种状态。显然,此处所谓寺道指的不是物体,而是物魂,即寓于物中的道,指祭器、祭品、寺庙、神灵以及宗教礼仪显示的威力以及给人们的视觉、听觉和心灵带来的震撼。“大道也,世人莫能呼其名”,指的就是这种道。可见,在苏美尔人那里,物与道二者亦相互依存,道寓于物,物承载道。所以,言此及彼,言彼及此。

事道与物道在表述方式上不同,在内涵上亦不同。物道的表述方式是“me-类名词/专有名词”,而事道的表述方式是“me-抽象名词”;物道通常指形而下的物质存在,同时也包括寓于物质中的道,而事道指的是形而上的精神存在。从认识论角度观之,事道是一种抽象之抽象,代表了苏美尔人认识自然和人类社会的更高层次。见于文献的事道至少有十几种:“万物道”“拥有道”“巧为道”“大智道”“伟业道”“礼仪道”“心喜道”“无数道”“永生道”“悉数道”等等。

从“万物道”(me-níg-nam-ma)中可见两种逻辑思维,即归纳与演绎。苏美尔语里的“nam”是个具有高度概括力的抽象概念,是对人、物、事、时、空、情感、状态、行为等实体或抽象事物进行归纳的结果,反映的是某实体或抽象事物的本质属

---

① *Nuska A*, 22;ETCSL c.4.29.1。

② *Ninurta B*, Seg. D.5;ETCSL c.4.27.02。

③ *Cylinder A of Gudea*, ix 11-1;D. O. Edzard, *Gudea and His Dynasty*, University of Toronto Press, 1997,p.74.

④ *Ninurta B*, Seg. D.7;ETCSL c.4.27.02。

⑤ *Cylinder A of Gudea*, xvii 18-19, Edzard, *Gudea and His Dynasty*, p.80.

⑥ 《淮南子·原道训》,第 4 页。

性,理论上,可以置于一切类名词、抽象名词、形容词及动词之前,表述这些词所代表的精神与事物的本质属性。“nam-guruš”表述“壮男(guruš)的性质与状态”,“nam-hi-li”表述“魅力(hi-li)的性质与状态”,“nam-lú-ùlu”表述“人(lú-ùlu)性”,实例不胜枚举。前文论及的“王权道”“医道”“大道”皆属此类。“nam”体现了苏美尔人在认识自然和人类社会时经历的由部分而整体、由特殊而一般、由个别而普遍的过程以及由此达到的结果。据此可以彻底颠覆西方学者得出的苏美尔人不知精神与物质之区别、只知“物质逻辑”的结论。但苏美尔人的逻辑思维并未止步于此。他们在归纳的基础上又进行了演绎,“níg-nam-ma”体现的就是演绎的结果。“nam”表述的是万物之本质属性,其用法和内涵与“me”非常接近,亦具中华文化中的道的意味,都有广兮、范兮、玄兮、妙兮、虚兮、恍兮、惚兮的特点。“níg”表述的是具体事物。当苏美尔人将这个表述“事物”(níg)的集合名词置于“nam”之前的那一刻,他们便完成了认识自然和人类社会的又一个过程,即由整体而部分、由一般而特殊、由普遍而个别的过程。“níg”既指事,又指物,既可特指某事某物,又可泛指事物。这种泛指本身就是归纳的结果,在此又被用来进行演绎推理,于是产生了“níg-nam-ma”,即“归纳之演绎”,而“me-níg-nam-ma”便成了“归纳之归纳之演绎”,排列顺序是“归纳(me)—演绎(níg)—归纳(nam)—属格(ak)”。如果再给苏美尔人冠一个世界之最,他们便是最早通过归纳演绎、演绎归纳这种循环往复过程来认识自然和人类社会的人。

像“万物道”一样,“拥有道”(me-níg-gál-la)和“巧为道”(me-níg-galam-ma)的表述方式中也都有“物”(níg)字。但此物非彼物。由于“拥有道”和“巧为道”中的“物”所处的语境、受到制约的对象与“万物道”中的“物”不同,所以其内涵也完全不同。在此二道中,“物”分别是两种行为“拥有”(gál)和“巧为”(galam)施加的对象,在语法上构成动宾结构。这样,“物”的外延便受到限定,成为“拥有之物”和“巧为之物”。此类道是对某种行为的本质属性进行归纳的结果。所以,“拥有道”和“巧为道”可被称为为道,或业道,即行为之道或从业之道。

虽然“万物道”的字面意思是“万物皆有道”,但实际上这个“万物”是有限的,并不能与老庄哲学中的道“无所不在”“在屎溺”“无乎逃物”①同日而语。“万物道”中的“万物”绝不可能包括类似“屎溺”的东西,这类东西也不会拥有道。苏美尔人的物道、事道、为道思想及其表述方式独一无二。然而,老庄哲学中的道,不论内涵还是外延,与苏美尔人的道都最为接近。通过汉语中的王道、医道、行道、雅道、文道、武道、诡道、魔道、治国之道、亡国之道中的道来理解苏美尔人的物道、事道和为道,基本可以得到道的真谛。但二者又不能等同,最大的区别在于道在苏美尔语中不但指寓于事物和行为中的道(这个意义上的道几乎等同于中国哲学中的道),而且还指事物和行为本身,即道的载体,而这种载体不仅仅包括具体的形而下器,也包括形而上的精神。

二

毋庸置疑,苏美尔人有道器思想,言道及器、言器及道的情况常有。伊楠娜入冥界时身戴七道,这些被称为道的东西都是这位爱神的装饰,是神器,也是道的载体。在中国哲学中,道器为一体,相互依存,不可分割,道在器中,无道无器,无器无道。苏美尔人的道与载体也体现了这种对立统一思想:道有载体,道寓于载体中,载体依赖道而存在和发挥作用。但苏美尔人的道与载体又与中国哲学中的道器不同。不同之处主要体现在两个方面,我称之为“唯器”与“非唯器”。所谓唯器,指中国哲学中的道所寓之所唯器而已。“形乃谓之器”,有形即成器,器是具体的实物。所谓非唯器,指苏美尔人的道之载体不仅仅包括有形之器,还包括无形的、抽象的事、行为及其性质、状态、结果等,如“智慧”“专注”“礼仪”“洗劫城市”都是道的载体,其中有道,道在其中。苏美尔人将这些载体也称作道。这种将道与其载体在表述方

① 《庄子·外篇·知北游》。

式上不作区分的做法,使道变得玄妙神秘,扑朔迷离,且给人一种印象,似乎什么都是道。其实不然,如果什么都是道,那么道也就什么都不是了。

伊南娜的七道是七种首饰。那么,五十道和百余种道又为何物?“悉数道”到底是多少?一篇被现代学者名为《伊楠娜与恩基》的文献为解决这些问题提供了依据。

《伊楠娜与恩基》的首行残缺,因此古代名称不详。1963 年,克莱默就在《苏美尔人》一书中介绍和分析了这部作品,① 1973 年德国学者出版了研究这部作品的专著。②这部作品讲述了女神伊南娜到父神恩基的居住地埃利都、用“甜言蜜语”③从恩基那里哄得百余种道、得手后立刻将这些道用“天船”运往乌鲁克的故事。因为其中列举了百余种道的名称,所以,论及道的现代学者都把这部作品作为基本的文献依据。

在这部作品中,伊楠娜是恩基的女儿,到埃利都后,受到恩基的款待,二人开怀畅饮,斗酒取乐。恩基喝得酣畅之际,将道一一送给伊楠娜。伊楠娜趁恩基醉酒之际,用“天船”载道而归。恩基酒醒后,发现道已不在,遂问大臣伊西木缘由,伊西木答主人道:“主人已将之赐予女儿”。恩基悔赐,派人追赶,欲夺回天船和道。他先后派六波追兵,结果都以失败告终。伊楠娜成功将道运至乌鲁克。

在叙事中,作品四次提到道的具体名称。第一次,恩基送道:“我将……送给伊楠娜。”第二次,伊楠娜数道:“他给了我……。”第三次,恩基问道:“……何在?”第四次,乌鲁克人数道:“你(指伊楠娜)带来了……。”四次共提到百余种道。在前三次的送道、数道和问道中,道被分为不同的组,在第四次数道中,乌鲁克人将百余种道一口气从头数到尾,由此产生了百余种道的连续序列。“组”体现了苏美尔人对道的分类,而道的先后排列顺序则反映了道在苏美尔人心中的地位。如果我们将“分类”理解为按照事物的性质、特点、用途等作为区分的标准而将符合同一标准的事物聚类的话,那么苏美尔人的分类法与我们奉行的分类法就部分吻合,部分矛盾。之所以存在矛盾,无非两个原因,或因古今思维方式存在差异,或因我们对文献理解有误。

第一组:1-5。在苏美尔人的道表中,名列前茅的是(1)“恩权”(nam-en)、(2)“拉伽祀职”(nam-lagal)、(3)“神性”(nam-dingir)。“恩”(en)是统治乌鲁克的祭司王,既是最高祭司,又是王。将“恩权”列在首位,强调的显然是王的宗教职能,体现了“恩权”(即王权)中的神权成分。很显然,这三道是“恩权道”(me-nam-en-na)的载体,体现了苏美尔人对“恩权”的理解,揭示了“恩”集神权和君权为一身的本质特征。“恩”同时又是“拉伽”(lagal)祭司,是神的人间代理,因此具备“神性”。这种“神性”应该是苏美尔历史中普遍存在的君权神受之思想和国王神化之传统的根源。(4)“大王冠”(aga-zid-mah)和(5)“御座”(gišgu-za nam-lugal)是王者用物,与下一组道属于一类。

第二组:6-11。(6)“大杖”(gidru-mah)、(7)“驭马缰”(éšgiri)、(8)“牧羊杖”(šibir)、(9)“长袍”(túg-mah)、(10)“牧羊权”(nam-sipad)、(11)“王权”(nam-lugal)。这组道是“王权道”的载体,上组道中的“大王冠”和“御座”亦属此类。除“牧羊权”是抽象概念外,其余皆是“王”(lugal)的具体用物,也是王权的象征。

第三组:12-16。(12)“伊吉西图祀职”(nam-ègir-zid)、(13)“宁丁吉尔祀职”(nam-nin-dingir)、(14)“伊希布祀职”(nam-išib)、(15)“卢玛赫祀职”(nam-lú-mah)、(16)“古杜克祀职”(nam-gudug),这五个祭司职位应该属于“神道”范畴,是“神道”的载体。

至此,道表的逻辑非常清楚,先“恩权道”,次“王权道”,再“神道”,这是一种君至上的理念。“恩”(en)和“卢伽尔”(lugal)都是“君”或“王”,

① S. N. Kramer, *The Sumerians-Their History*, *Culture*, *and Character*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1963, p. 116; 160-162

② Farber-Flügge, *Der Mythos*“*Inanna und Enki*”。

③ *Inanna and Enki*, Seg. A, 25-26.

现代学者往往不知二者区别何在。如果上述解释不谬,这个问题就清楚了:“恩”具备“神性”,集神权与君权为一身,而“卢伽尔”不具备“神性”,地位较“恩”略逊一筹。道表同时显示,一些特殊的神职人员,其地位仅次于君位。

第四组:17-22。(17)“稳定性”(níg-gen_6-na)、(18)“SI. TUR”、(19)“SI. ÉD”、(20)“入冥界”(kur-èd-dè)、(21)“出冥界”(kur-èd-da)、(22)“建冥界”(kur-gar-ra)。“入冥界”和“出冥界”描述的是两种既有关联、又彼此相反的行为,表述的是一种对立统一思想。“SI. TUR”和“SI. ÉD”①的结构与“入冥界”和“出冥界”的结构相同,都是动宾结构,“SI. TUR”可释为“使 SI 变小/低”,而“SI. ÉD”可释为“使 SI 变高”,二者描述的也是两种既有关联、又彼此相反的行为。“稳定性”也与行为有关,是“使某物(níg)稳定(gen_6)”的行为所达到了一种状态。至于“kur-gar-ra”,西方学者都将其译为“祭司”。②此译值得商榷,因为道表中的道皆为物、事、为以及与之相关的抽象概念,人不在此列。此六道表述的都是人的行为,或行为结果,属于为道范畴,将它们放在一起是有道理的。

第五组:23-28。(23)“短剑”(gíri ba-da-ra)、(24)“勇士头”(sag-ur-sag)、(25)“黑袍”(túg-gíg)、(26)“彩袍”(túg-gùn-a)、(27)“披肩发(型)”(gú-bar)、(28)“……发(型)”(gú-X)。这六道似乎都是王者用物:佩戴(武器)、穿着及发型。将“sag-ur-sag”释为“祭司”③亦值得商榷。道表中的道或物、或事、或为、或理、或威,但不包括人本身。“sag-ur-sag”应该是一种武器,也许是王者常用的一种被现代学者称为“权标”的武器。

第六组:29-35。此七道残缺,具体不详。

第七组:36-41。(36)“军旗”(^{giš}šu-nir)、(37)“箭筒”(mar-uru_5)、(38)“性交”(gìš-dug_4-dug_4)、(39)“接吻”(gìš ki su-ub)、(40)“神妓性质”(nam-kar-kid)、(41)“游走状态”(nam-húb-dar)。这组道包括三对意义相近的事物、行为和状态。“军旗”和“箭筒”应该是王者用物。“性交”“接吻”“神妓性质”和“游走状态”这些行为和状态指的不是寻常百姓的生理行为,而是指国家大祭(圣婚?)中的一些重要环节或仪式。“nam-kar-kid”指女祭司在宗教仪式中作为女神的代理与国王交媾的状态或身份,将之释为“卖淫”显然是误解。④“游走状态”应该指宗教仪式中的“游行”环节。“军旗”和“箭筒”似乎与宗教仪式无关,列在此处,令人费解。但必须承认,今之学者对古代宗教习俗所知甚少。今之不解,也许正是古之当然。

第八组:42-47。(42)“真言”(nam-eme-di)、(43)“谎言”(nam-eme-sig)、(44)“装饰”(nam-še-er-ka-an)、(45)“酒肆”($é^{?}$-$duru_5$)、(46)“仪式神妓性质”(amalu)、(47)“圣客栈”(éš-dam-kug)。“真言”和“谎言”是两种既有关联、又彼此相反的行为结果。但它们与接下来的“酒肆”诸道有何关联不详。“酒肆”的原文残损,西方学者皆以“x-a”⑤转写之,不知其所云。根据楔文的残文判断,残字很可能是“é”,与“A”连用,构成“é-$duru_5$”,字面意为“水屋”,即“酒肆”,与“圣客栈”的意义和结构都相近。将“amalu”释为“神妓”⑥也值得商榷。道不包括人,所以,“amalu”表述的应是一种状态或性质。在辞书文献中,“AMA. ^{d}INANNA”不但对应“神妓”(*amalu*),也对应“神妓性质”(*amalūtum*),⑦此处的“amalu”应指后者。

第九组:48-53。(48)“神龛”(nìgin-gar-kug)、(49)“天……”(X. AN)、(50)“天役”(nu-gig-an-na)、(51)“乐器”(giš-gù-di)、(52)“歌艺”

---

① 西方学者不知如何解释“SI. TUR”和“SI. ÉD”,都这样转写,不翻译。

② Farber-Flügge, *Der Mythos“Inanna und Enki”*, p. 28, 23;ETCSL t. 1. 3. 1, Seg. F. 23。

③ Farber-Flügge, *Der Mythos“Inanna und Enki”*, p. 29, 25;ETCSL t. 1. 3. 1, Seg. F. 25。

④ Farber-Flügge, *Der Mythos“Inanna und Enki”*, p. 28, 29;ETCSL t. 1. 3. 1, Seg. F. 29。

⑤ Farber-Flügge, *Der Mythos“Inanna und Enki”*, p. 28, 31;ETCSL t. 1. 3. 1, Seg. F. 31。

⑥ Farber-Flügge, *Der Mythos“Inanna und Enki”*, p. 28, 31.

⑦ M. Civil ed. ,*Materials for the Sumerian Lexicon*,*The Series DIRI* = (*w*)*atru*, Roma, 2004, p. 47, Diri Oxford,487;p. 78, Diri Ugarit II, 172’.

(nam-nar)、(53)“父性”(nam-ab-ba)。“乐器”与“歌艺”之间的关联性非常明显,其余各道之间似乎都没有必然联系。“天役”在此应指职业,“父性”指父辈资格和长者具有的智慧。

第十组:54-60。(54)“英勇”(nam-ur-sag)、(55)“强大”(nam-kalag-ga)、(56)“敌对性”(nam-níg-érim)、(57)“正确性”(nam-níg-si-sá)、(58)“洗劫城市”(iri lah_5)、(59)“使哀号”(i-si-iš gá-gá)、(60)“欢庆”($šag_4$ húl-la)。“英勇”与“强大”的意思相近,是一个国家或国王必须具备的品质,“洗劫城市”是一个强国常常实施的行为,“敌对性”指同仇敌忾,而“正确性”指正确有序地行动,“使哀号”和“欢庆”大概是“洗劫城市”带来的两种不同结果。可见,各道之间都有必然联系。

第十一组:61-65。(61)“欺骗”(lul-da)、(62)“颠覆敌国”(kur-ki-bala)、(63)“友善”(nam-dùg-ge)、(64)“跑”($kaš_4$ di-di)、(65)“稳坐”(ki-tuš gen_6-na)。“欺骗”是手段,“颠覆敌国”是行为,“友善”是态度,“跑”是移动能力,“稳坐”是坚守能力。这些行为应该属于为道范畴。

第十二组:66-73。(66)“木工工艺”(nam-nagar)、(67)“铜匠工艺”(nam-tibira)、(68)“书写术”(nam-dub-sar)、(69)“金属工艺”(nam-simug)、(70)“制革工艺”(nam-ašgab)、(71)“漂洗工艺”(nam-ázlag)、(72)“建筑工艺”(nam-šidim)、(73)“编席工艺”(nam-ad-KID)。这八道都是手艺。这些“工艺”是苏美尔人在科学技术领域取得的成就。把这些同类概念放在一组,说明苏美尔人的分类法与今人的分类法并无区别。

第十三组:74-82。(74)“智慧”(gěštug)、(75)“专注”(gizzal)、(76)“洗手礼”(šu-luh-kug-ga)、(77)“牧人棚”(é-DAG. $KISIM_5$xX-ra)、(78)“燃篝火”(ne-mur dub)、(79)“羊圈”(gá-udu)、(80)“敬畏”(níg-tèg-g_{26})、(81)“沉静”(níg-me-gar)、(82)“愿望”(kur-ku)。“智慧”与“专注”的意义相近,二者似有关联。但其他各道之间的逻辑超出了我们的理解能力。

第十四组:83-89。(83)“苦牙……”(LUL-zú-sis)、(84)“燃火”(izi mú-mú)、(85)“熄火”(izi te-te)、(86)“疲惫”(á-kùš-ù)、(87)“?”(KA. GÁN-ge)、(88)“家庭聚集”(im-ri-a gú-gar-ra)、(89)“后裔”(lu-lu-bu-na)。这七道中有两道意义不详,所以,难以判断其中的逻辑。“燃火”与“熄火”是两种既有关联、又彼此相反的行为。

第十五组:90-95。(90)“争斗”(du_{14} mú-mú)、(91)“胜利”(ù-ma)、(92)“咨询”(ad gi_4-gi_4)、(93)“商议”($šag_4$ kúë-ú)、(94)“判断”(di kud)、(95)“决定”(ka-aš bar)。这六道应该指王者或国家行为和行为结果。这让人联想到乌鲁克国王吉尔伽美什。在基什军队兵临城下时,他“咨询”长老和年轻人,与他们共同“商议”对策,最后做出迎战的“决定”,并取得了“胜利”。很显然,道表的编纂者心里有故事,并从故事中提取了关键词。“争斗”点明了涉事范围,“胜利”描述了事情的结果,其余都是达到目的的手段,相互之间有一定的逻辑关联。

第十六组①:96-100。(96)“实施计划”(umuš-ki-gá-gá)、(97)“女人魅力”(hi-li-nam-munus-e-ne)、(98)“……使道尽善”(… me-šu-du_7)(99)“小……”(... e-tur-tur)、(100)“大……”(... KU-mah)。

第十七组:101-105。(101)“圣提吉鼓”(tigi-kug)、(102)“圣礼礼斯鼓”(li-li-ìs-kug)、(103)“舞布鼓”(ùb)、(104)“美兹鼓”(me-zé)、(105)“阿拉鼓”(^{kuš}á-lá)。鼓是乐器,也是礼器,常用于宗教仪式。

第十八组:106-113。(106)“天之……”([... kug] an-na)、(107)“天之……”([... kug] an-na)、(108)“天之……”([...] kug an-na)、(109)“天之……”([...ku]g an-na)、(110)“天之……”([...k]ug an-na)、(111)“天之……”([... kug] an-na)、(112)“大……”([...] mah X-ga a-na-me-a-bi)、(113)“……啤酒”(kaš ba-ni-sur-re)。

这便是《伊楠娜与恩基》中出现的百余种

① 由于文献残缺之故,不能确定本组包括的内容是否与原著的“组”一致。但这里的排序是文献中的实际排序。

(113 种①)道的全部,这个叙事序列被现代学者称为“道表”。②因为此表所罗列的道都是物、事、行为及其性质、状态等,与道“是神的意识,一切存在都包括其中”③的解释不能兼容,所以,西方学者面对道表都无所适从,言人人殊,甚至出现逻辑紊乱,致使误解连连。法尔贝尔-弗律格是研究道的权威,下面以她为例看看误解何在。

误解一:法尔贝尔-弗律格(以下简称“法氏”)认为苏美尔人不区分“神威”与其“载体”;只知“个别”,不知“一般”;只知“具体”,不知“抽象”。④法氏所说的“神威”就是本文所说的道。此处涉及道与其载体的问题。法氏之所以得出这样的结论,是因为“以 nam 构成的抽象概念属于道的范畴,另一方面以 nam 构成的抽象概念中又包含道”,⑤这让她大惑不解。她的问题在于:第一,没有理解“王”、“王权”以及“王权道”中蕴含的二次抽象之递进关系。“王”是“王权”的载体,“王权”是“王权道”的载体。反过来言之,“王权”是“王”的本质(被称为“nam”),“王权道”是“王权”的本质(被称为“me”,即本文所说的道)。这反映了苏美尔人的由具体而抽象、再由抽象继续抽象的认识过程,体现了他们认识客观世界的特点和深度,表明苏美尔人不但明确区分具体与抽象,而且还区分抽象与抽象之抽象。第二,没有注意到苏美尔人的两种不同表达方式,即“me-nam-名词”和“me-名词”,更没有体会到二者的区别。“me-nam-名词”表述事物、行为的根本属性、特质、状态、规律等形而上的理,而“me-名词”表述的是道的载体,其中不仅包括形而下的物质,而且包括形而上的精神(理性思维)。实质上,苏美尔人的道与载体的思想比中国哲学中的道器思想还要深刻。第三,法氏没有认识到,道表本身罗列的就是道的载体。

误解二,法氏认为,苏美尔人不知抽象的统领性概念为何物。⑥但事实上,抽象的统领性概念比比皆是,“恩利尔道”大概是对所有载道之体的统称;“王权道”应该是对“大杖”、“驭马缰”、“牧羊杖”(等)的统称;“巧为道”显然是“木工工艺”、“铜匠工艺”、“书写术”(等)的统称;而“争斗”、“胜利”、咨询”等可能都属于“大智道”统领的范畴。不仅如此,“万物道”很可能又是“王权道”、“大智道”等诸如此类的统领性概念之统领性概念,且其中蕴含着抽象之抽象、统领之统领的理性思维。

误解三,法氏认为,在道表的布局中看不出任何逻辑性。⑦但实际情况如何呢?前面已经讲到,名列道表前三位的“恩权”(1)、“拉伽祀职”(2)和“神性”(3)看似相互没有关联,而实际上它们描述了“恩”作为国王所具有的特点:既是国王,又是祭司,且身带神性。道表接下来例举了“王权道”的载体(4-11),接着罗列了五个属于神道的祀职(12-16)。从“恩权道”过渡到“王权道”,再过渡到“神道”,这就是王道逻辑!第三组罗列了五个祀职,第十二组罗列了八种工艺,第十七组罗列了五种祭器(鼓),这种同类归纳岂非逻辑?不论从大序列着眼,还是以“组”为单位进行观察,道表的逻辑性都非常明显。无可否认,有时我们在上下各道之间看不出逻辑性,但这种情况不多,且不排除现代学者的误解。除同类归纳外,道表中还常见“入冥界”(20)与“出冥界”(21)、“燃火”(84)与“熄火”(85)类的阴阳对立的辩证思想。

三

道体现了苏美尔人认识自然和人类社会的最高成就。从上面的叙述中已经看到,道有三层含

---

① 道的权威研究者认为这个道表中包括“110 种道”(Farber, “me”, p. 610)。因为道表部分残损,再加上两个名词排列时,难辨原文指一种道,还是指两种道,所以,目数上出现小分歧很正常。

② Farber-Flügge, *Der Mythos*“*Inanna und Enki*”, p. 118. Farber, “me”, p. 610.

③ Farber, “me”, p. 610.

④ Farber-Flügge, *Der Mythos*“*Inanna und Enki*”, p. 118.

⑤ Farber-Flügge, *Der Mythos*“*Inanna und Enki*”, p. 118.

⑥ Farber-Flügge, *Der Mythos*“*Inanna und Enki*”, pp. 118-119.

⑦ Farber, “me”, p. 610.

义,为了叙述方便,权且称之为道一、道二、道三。道一是恩利尔神的化身,先天地生,是玄牝元母,万物之宗,是神和神威的最高境界。道二内含物、事和行为的本质属性、运行轨迹、基本规律以及理想状态。道三是道二的载体,包括一些(并非一切)与人类文明共生的物质和精神。“大道”(me-nam-gal)可能是苏美尔人对道一的称谓,“万物道”(me-níg-nam-ma)有多用,其中之一可能是对道二的称谓,而“悉数道”(me-šár-ra)可能是对道三的称谓。

三层含义用一个概念表述,这给现代学者带来理解障碍,也直接导致了西方学者普遍认为苏美尔人没有认识到精神与物质的差别、抽象与具象的不同,而将世间万物都视为具体的物质。①这是对苏美尔人的误解,是对道的误解。

在奉行神本主义的苏美尔人那里,至少在表述上,道的根本是神,道中蕴含的威力是神威,道的载体归根结底都与神有关联,或为了神,或源于神,或因为神。而在实际上,在神本主义世界,神就是元动力,神就是自然,神威就是自然的威力,就是自然规律,是不以人的意志为转移的精神力量,而这种精神力量所依附的载体不可能仅限于那些只可以用空间衡量的具体而实在的物质,也必然包括那些可以用时间来衡量的抽象而虚存的精神。

理清了这个思路再来审视道的载体就会发现,道表所列载体不可能涵盖“文明与文化的所有领域”,不可能所有的“物品或工具”②都有道,更不可能“所有的存在”③都有道。道既然是神威,它们就不可能寓于“蝼蚁”“稊稗”“瓦甓”“屎溺”这些“何其下邪”的东西中;道的载体既然载的是神威,它们就不可能是卑下、软弱、负面的物质与精神。④时髦地说,道是正能量,神得之而威,王得之而强,国得之而治,寺得之而厉。

神得道而威。安神在众神中地位最高,即便如此,他仍以有道为荣:“我是众神中唯一拥有大道之人”。⑤恩利尔也以有道来显示自己的地位。⑥智慧神恩基也炫耀自己得道和有道:“我的兄长,万国之王,将道汇集,交我手上。”⑦颂诗赞美伊楠娜时,用得最多的是诸如“万道集一身”⑧、“你是从阿普苏得道之人”⑨、“悉数道的女主人”⑩的溢美之词。称颂楠舍女神的文献有云:“我的主人啊,你的道有威力。楠舍啊,没有任何道与你的道势均力敌。”⑪这类例子还有很多。

王得道而强。本文第一部分提到了“王道王”(具有王道的王)和“王道盈王”(充满王道的王)。他们的名字表明,早在公元前2700年前后,王者已经开始把王与道联系在一起,以显示权力和地位。此二人都是《苏美尔王表》中记载的国王,都可能是真实的历史人物。根据文学传统,最早用道来炫耀权力和地位的人是公元前2900年前后统治乌鲁克的恩美卡。在《恩美卡与阿拉塔王》里,道反复出现了24次。⑫古地亚是公元前2100年前后统治拉伽什的国王,楠舍女神“用她

① 这种观点由来已久,最近奥地利学者重申了这种观点。Selz, “Die Spur der Objekte”, p. 243.

② Farber, “me”, p. 610.

③ Selz, “Die Spur der Objekte”, p. 245.

④ 道的权威研究者法尔贝尔-弗律格认为,道包括负面的东西或现象。Farber, “me”, p. 610.

⑤ *Ur-Ninurta E*, 46;ETCSL c. 2. 5. 6. 5.

⑥ *Lipit-lštar E*, 29; ETCSL c. 2. 5. 5. 5.

⑦ *Enki and the World Order*, 64-65;ETCSL c. 1. 1. 3.

⑧ *Ur-Ninurta D*, 1;ETCSL c. 2. 5. 6. 4.

⑨ *Inanna E*, 5;ETCSL c. 4. 07. 5.

⑩ 拱玉书:《升起来吧! 像太阳一样—解析苏美尔史诗〈恩美卡与阿拉塔之王〉》,北京:昆仑出版社2006年版,第338页,第222行。

⑪ *Nanše A*, 251-252; ETCSL c. 4. 14. 1。

⑫ 拱玉书:《升起来吧!》,第282页。

最珍贵的道来使古地亚臻于完美”。①在另一篇文献中,古地亚自吹自擂地说:“宁吉尔苏(神),恩利尔的勇士,将我的名字这样叫,又给我五十道”。②歌颂里皮特-伊什妲(公元前 1900 年前后统治伊辛的国王)的颂王诗赞美这位国王“位尊至王,驾驭大道”。③这类例子在颂王诗中还有很多。

国得道而治。据历史铭文记载,公元前 2350 年前后,卢伽尔扎格西一度迎来“序八洲而朝同列”的辉煌:“天下王者,悉数来朝,皆往乌鲁克,因其有王权道”。④乌鲁克有道,致使八方来朝。在苏美尔文学传统中,库拉巴(乌鲁克的一部分)被誉为“大道国”,⑤大概由于让世代敬仰的几个君王——恩美卡、卢伽尔班达、吉尔伽美什——都是乌鲁克(库拉巴)的统治者。另据记载,乌鲁克王恩美卡远征阿拉塔(今伊朗境内的古国),攻城不下,进退两难,派卢伽尔班达回乌鲁克求助,临行时,面对国王“他对天发誓,对地发誓:‘库拉巴的大道不会在你手里丧失。’”⑥这里所谓的“大道”(me-gal-gal)显然指库拉巴的地位、优势、声望等。《恩美卡与阿拉塔王》将苏美尔称为拥有“王权道”的大国。⑦《恩美卡与阿拉塔王》是乌尔第三王朝(约公元前 2100 – 2000 年)时期的作品,歌颂的是生活在公元前 2900 年前后的国王。乌尔第三王朝是苏美尔文明的鼎盛期。据作品描述,过去的敌人,这时相安无事,和平共处,“普天之下,人民康而乐”,万民都把“一种语言说”。⑧苏美尔拥有“王权道”是出现这种太平盛世的根本原因,这种和睦、太平的盛世是“王权道”的体现。《古地亚寺颂》开篇即道:“初辟鸿蒙,拉伽什在大道中鹤立群雄。”⑨古地亚治下的拉伽什处于极盛时期。可见,国势盛衰与道有必然联系。所以,众大神决定改变(毁灭)苏美尔时,首先改变的是“苏美尔道”;⑩后来重建苏美尔,使道复位。⑪

寺得道而厉。《恩美卡与阿拉塔王》里有“廿道寺”(é-me-niš),⑫即拥有二十种道的寺庙。本文第一部分提到古地亚建造了“五十寺”,即拥有五十种道的寺庙,并炫耀说:“我的五十庙,安神亲手造。其道为至大,超越道中道”。⑬为什么强调其寺道“至大”,超越所有其他道?《古地亚寺颂》接下来讲到的几层意思应该就是这个问题的答案。寺道大,神的威力就大;寺庙的光芒覆盖的范围就大,震慑作用(ní)就大;万国就会慕名来拜。⑭《古地亚寺颂》中还有许多炫耀道的地方,如宁吉尔苏托梦给古地亚,在他眼前呈现了“五十寺”的幻象,并说此寺之道登峰造极,为道中之最,⑮目的是为了渲染寺庙的肃穆、威严以及令人生畏的作用。“埃美兰胡什寺令人畏惧,是天赐王道的大寺,恩利尔储藏远古道的尊贵之地,在王

---

① *Nanše* 7;ETCSL c. 4. 14. 1。
② *Cylinder A of Gudea*, X, 4-6;Edzard, *Gudea and His Dynasty*, p. 75.
③ *Lipit-Ištar B*, 4;ETCSL c. 2. 5. 5. 2。
④ Bauer, “Der vorsargonische Abschnitt des mesopotamischen Geschichte”, p. 496.
⑤ 《恩美卡与阿拉塔王》,第 213 行;拱玉书:《升起来吧!》,第 337 页。
⑥ *Lugalbanda in the Mountain Cave*, 289.
⑦ 《恩美卡与阿拉塔王》,第 142 行;拱玉书:《升起来吧!》,第 328 页。
⑧ 《恩美卡与阿拉塔王》,第 141-146 行;拱玉书:《升起来吧!》,第 328-329 页。
⑨ *Cylinder A of Gudea*, i, 1-2;Edzard, *Gudea and His Dynasty*, p. 69.
⑩ The *Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur*, 3; P. Michalowski, *The Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur*, Eisenbrauns, Winona Lake, 1989, p. 36.
⑪ *The Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur*, 356;Michalowski, *The Lamentation over the Destruction*, p. 58.
⑫ 《恩美卡与阿拉塔王》,第 466 行;拱玉书:《升起来吧!》,第 367 页。
⑬ *Cylinder A of Gudea*, ix, 11-12;Edzard, *Gudea and His Dynasty*, p. 74.
⑭ *Cylinder A of Gudea*, ix, 13-19;Edzard, *Gudea and His Dynasty*, p. 74-75.
⑮ *Cylinder A of Gudea*, i, 20-21;Edzard, *Gudea and His Dynasty*, p. 69.

权道中巍然鹤立。”①这座寺庙坐落在尼普尔,供奉的是努斯卡,此寺既有“王道”和“王权道”,又有“远古道”,令人生畏。为什么? 因为这里是甄别善恶的地方,是通过“水判”(íd-lú-ru-gú②)决定生死的地方。

既然道体现了苏美尔人认识自然和人类社会的最高成就,如何理解道便成了如何评价苏美尔文明的问题,尤其是如何评价苏美尔人在意识形态领域取得的成就。西方学者对道一直关注,却没有领会道的精髓,没有发现道一字多用的特点。他们将道的内涵与外延混为一谈,结果愈理愈乱。他们不但没有从道中看到人类最早的“认识论”的精华,也没有从中发现人类最早运用归纳演绎、再归纳再演绎的逻辑思维方法来认识世界的实践和取得的成果,反而认为苏美尔人不会区分精神与物质,不知鉴别抽象与具体,不懂何为个别和一般。可谓误解至深! 他们将“me”译为“神威”或干脆不译,两种做法都是对苏美尔人的精神创造力产生误解的原因,也是产生误解的结果。从上面的叙述中我们已经看到,在苏美尔人的“me”里有一种只可意会不可言传的神韵。中国哲学中的道虽然不能与苏美尔人的道完全对应,却能最大限度地传达这种神韵。换个译法和不译(即音译)都不会传达这种神韵,只会矮化苏美尔文化。道道出了“me”的精髓,传达了“me”的神韵。“me”之译,非道莫属。

(本文的一些想法尚不成熟,有些观点尚需进一步论证,谨以此就教于方家。)

On *ME* in Sumerian Civilization

Gong Yushu

(*Research Center for Eastern Literature*; *Department of West-Asian Languages and Civilizations*, *School of Foreign Languages*, *Peking University*, *Beijing* 100871, *China*)

Abstract: *ME* is an enigmatic conception in Sumerian civilization. It has been the focus of various studies for nearly a century, but scholars have so far failed to grasp its profound connotations, which, according to the present study, cover three epistemic levels. Firstly, *ME* was used to denote the primordial creating force which separated the heaven from the earth, gave birth to the universe and governed it ever since. Secondly, *ME* was used to denote the essential attributes, the basic laws, the ideal state, etc., which were inherent in certain materials, matters and spirits. Thirdly, *ME* was used to denote those materials, matters and spirits in which were inherent the above-mentioned essential attributes, the basic laws, the ideal state, etc. While scholars have not been able to find an equivalent word to translate this conception in modern languages, they either leave *ME* untranslated or translate it into “divine powers” and the like, which, as they confess, is of little help to the understanding of this conception. The present paper argues that the Chinese conception represented by Tao is the closest counterpart of the Sumerian *ME*, not only in meaning, but also in spirit.

Key words: Tao, *ME* in Sumerian civilization, Sumerian epistemology, Sumerian theocentricism

(责任编辑　　郑　园)

① *The Temple Hymns*, 48-51;ETCSL c.4.80.1.

② *The Temple Hymns*, 53;ETCSL c.4.80.1.